

Kristiane Gerhardt

Das stille Leben des Moses Büdinger.

Jüdische Männlichkeit im Reformzeitalter

Mitte der 1840er Jahre veröffentlichte Salomon Ludwig Steinheim (1789-1866) die Biographie Moses Mordechai Büdingers, eines reformorientierten Pädagogen und Didaktikers, der sich durch seine pädagogischen Schriften und als Lehrer der 1825 in Kassel gegründeten jüdischen Lehrerbildungs- und Schulanstalt einen Namen gemacht hatte. Der nur sechs Jahre jüngere Zeitgenosse Büdingers, der Arzt und Gelehrte Salomon Ludwig Steinheim¹, verfasste diese „Lebensbeschreibung eines israelitischen Schulmannes“² wenige Jahre nach dessen frühem Tod, um an den „rechte[n] Lehrer in Israel“ zu erinnern und dessen Verdienste „für die Erziehung des Menschen zur Tugend und Sittlichkeit“ zu vergegenwärtigen.³

Die Schwierigkeit, das Leben des Weg- und Zeitgenossen biographisch darzustellen, merkt man der knapp 200 Seiten umfassenden Gedenkschrift auf beinahe jeder Seite an. Steinheim, zunächst von der „trauernden Gattin“ Büdingers animiert, „eine Lebensbeschreibung des früh Dahingegangenen“ zu verfassen, bemerkte bald, dass er den „bedenklichen Auftrag“ in seiner „Schwere“ nicht einzuschätzen vermochte.⁴ Steinheim referiert damit gar nicht so sehr die zeitgenössische Konvention des sich selbst bescheidenden Autors. Denn es mögen zwar „tiefes Mitgefühl“ und „guter Wille“ gegenüber dem Ansinnen der Witwe bestimmend gewesen sein.⁵ Der fragmentarische Charakter der „Lebensbeschreibung“ und ihr häufiger, sprunghafter Wechsel zwischen verschiedenen Themen basieren, wie noch zu zeigen ist, auf seinem widersprüchlichem Werte- und Deutungssystem. Im engeren Sinne ist die Gedenkschrift nämlich keine Biographie, sondern eine mit „weitschweifenden theologischen, philosophischen und moralisierenden Kommentaren“⁶ versehene Abhandlung, die sich gewöhnlichen Quellengattungsdefinitionsversuchen entzieht.

Von jüngeren, an Kultur- und Sozialgeschichte interessierten Historikern ist Steinheims „Lebensbeschreibung“ mit auffallender Zurückhaltung interpretiert worden.⁷ Diese Vorsicht lässt sich nicht lediglich mit unterschiedlichen Interessenschwerpunkten von Sozial- bzw. Kulturgeschichte, mit makro- oder mikrogeschichtlichen Ansätzen einschließlich daraus resultierenden divergierenden Herangehensweisen an historische Texte erklären.⁸ Von Moses Büdinger selbst sind nur mehr einige

pädagogische, für die bildungshistorische Forschung aufschlussreiche Schriften überliefert, die einen biographiegeschichtlichen Zugriff erschweren.⁹

Die Unentschlossenheit des Arztes und an deutscher Philosophie geschulten Steinheim gründet jedoch auf seiner Einschätzung des Lebens Büdingers. Biographie wie Tagebücher erscheinen seinem Biographen letztlich nämlich nicht bedeutsam genug: „Das bewegtere Leben läßt schwerlich zu jener reflectirenden Arbeit Raum; Ganz anders verhält es sich, wenn Männer von großer, nach außen gerichteter, Thatkraft die Geschichte dieser Thaten beschreiben. [...] Naturen wie Thucydides, Cäsar, Friedrich des Großen, sind deshalb meist geneigt [...] durch eine Geschichte ihrer Thaten sich diese selbst wieder als gegenwärtige darzustellen. Sanfte, still-strebende, friedliebende Seelen dagegen, die innerlich thätig, ein nach außen unscheinbares Leben führen, sind allein zur Abfassung von selbstbeschaulichen Tagebüchern geeignet und gestimmt. Zu diesen gehörte bei aller seiner energischen Strebsamkeit unser theure [sic!] B ü d i n g e r.“¹⁰

Leben und Werk korrespondieren, so Steinheim, nicht nur miteinander. In eine Reihe mit (römischen oder preußischen) ‚Heroen‘ vergangener Zeitalter, mit Cäsar oder Friedrich II. gestellt, nehmen sich Büdingers Bildungs- und Erziehungsbestrebungen – man muss diesen Vergleich nicht angemessen finden – relativ bescheiden aus. Sein „still-strebender Charakter“, seine „selbstbeschaulichen“ Zeilen entsprechen nur bedingt jenen Idealen von Männlichkeit und Größe, die Steinheim offenbar vor Augen hat. Deshalb versieht er sein Werk erstens mit „verschiedenen Erörterungen“¹¹, ‚peppt‘ er sie mit Exkursen über Bibelunterricht, über Geist, über Bildungsideale, über Verbrechen und die Aufklärung im Allgemeinen auf, die dem Werk wie seinem Autor ein größeres Gewicht verleihen.

Steinheims Dilemma ist aber noch ein anderes: Reflexionen, die über unmittelbar Erlebtes bzw. Privates hinausgehen, oder gar Taten eines „großen Mann[es]“¹² fand Steinheim offenbar nicht. Das machen die zitierten Auszüge aus den Tagebüchern durchaus deutlich, das bestimmt aber auch Amalie Büdingers Perspektive, die wesentlich zu den Kapiteln über Büdingers Familien- und Eheleben beigetragen hat. Für den „Geschichtsschreiber“¹³ Steinheim ist das deshalb enttäuschend, weil er die Entwicklung seiner Zeit in einen größeren und bedeutenderen Rahmen einbetten will: Um diese „neue Geschichts-Epoche, [der] Menschen- und Gottesdämmerung [...], die Kinder, Jünglinge, Männer und selbst Greise [...] glücklich priesen“¹⁴, zu charakterisieren – Frauen werden nicht zu den Glückpreisenden gerechnet – stilisiert Steinheim seinen Zeitgenossen Büdinger deshalb zum historischen Prototypen: „Das wird sich an diesen Individualisten deutlich herausstellen und somit als Beitrag zur Geschichte dieser ganzen Zeit, weniger zur Geschichte der Individuen selber, dienen können.“¹⁵ Büdingers hinterlassene Schriften, seine Predigten, Lehr- und Erziehungsbücher, seine persönlichen Verdienste als Pädagoge und als Publizist sind in der Gedenkschrift von nachrangigem Interesse. Sein Leben, seine Sozialisation und seine Entwicklung dienen vielmehr als Folie, die Lebensbedingungen jüdischer Männer des frühen 19. Jahrhunderts zu reflektieren. Denn, so der

Biograph, „[d]as Leben des Einzelnen bildet, besonders wenn dieser Einzelne gleich demjenigen, der der Gegenstand unserer Darstellung ist, ganz in die Aufgabe seines Lebens versenkt und in dem Streben seines Jahrhunderts aufgegangen ist, das Paradigma zahlreicher Mitstrebender und ein Mittelpunkt zwischen zwei Entwicklungsepochen, zwischen der Vergangenheit und der Zukunft.“¹⁶ Gerade weil Steinheim Typisches skizzieren will, liefert er mit seinem Zeitentwurf zweierlei. Zum ersten macht er mittels einer Typologie jenes männlichen „Einzelnen“ sowie seiner ebenfalls männlichen „Mitstrebenden“ die gravierenden Umbrüche normativer und lebensweltlicher Bezugssysteme sichtbar. Mit seiner Integration persönlicher Erfahrungen liefert er zugleich eine Wertung. Die Akzente, die Steinheim auf die Stationen des Lebensweges Büdingers setzt und sein wertender Blick auf den Umbruch von Leitbildern von Männlichkeit sind für die deutsch-jüdische Geschichte ausgesprochen erhellend.

Mentalität – Männlichkeit – Kolonialisierung

Die Einschätzung Steinheims, Zeuge eines „großen Zeitalters“ zu sein, haben Zeitgenossen geteilt; die Geschichtswissenschaft hat die Facetten für viele Phänomene im Einzelnen analysiert¹⁷; gleich, ob in geistesgeschichtlicher Perspektive bedeutende Männer, etwa Moses Mendelssohn, oder die ihn beerbende Schar der Maskilim, den Anfang einer deutsch-jüdischen Moderne bilden, oder ob mit sozialgeschichtlichem Erkenntnisinteresse Aspekte des Wandels über institutionelle Innovationen beschrieben worden sind. Moses Mendelssohn oder Christian Wilhelm von Dohms Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“, Sprachwandel und Verrechtlichung, Schul- und religiöse Reformen sind Signaturen dieses umfassenden kulturellen Wandels.¹⁸

Wie Menschen diesen Umbruch wahrgenommen und erfahren, wie sie sich situativ positioniert und verhalten haben, kurz die Prozessualität dieses mentalen Wandels von einer traditionell geprägten in eine bürgerliche Kultur konnte von einer (stark sozialgeschichtlich ausgerichteten) Forschung kaum untersucht werden.¹⁹ Ihre jüngere Schwester, die Bürgertumsforschung, hat sich in den letzten Jahren auf die Rekonstruktion der Genese einer spezifisch jüdisch-bürgerlichen Identität, einschließlich ihrer Institutionen und Multiplikationsformen konzentriert. Damit analysierte sie – für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts – eine Seite der Medaille. Dem historischen Zwischenraum, wie ihn Steinheim beschreibt, wird sie aufgrund ihres Instrumentariums nur bedingt gerecht. Denn mentale und kulturelle Wertorientierungen innerhalb von Übergängen kultureller Systeme vollziehen sich nicht nur langsamer. Wo genau Bürgerlichkeit anfängt und wo traditionelle Prägungen aufhören, ist noch viel stärker mit Blick auf „stillere“ Quellen²⁰, also auf Dokumente, die nicht explizit im Kontext einer programmatischen Öffentlichkeit entstanden sind, oftmals gar nicht genau auszumachen. Das „Alte“ und das „Neue“, um mit den Zeitgenossen zu sprechen, ist eng miteinander verzahnt.

Männlichkeit selbst ist – um im Bild der Wahrnehmung zu sprechen – ein toter Winkel der deutsch-jüdischen Historiographie zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Das gilt weniger für einige grundlegende Kenntnisse zu den Grenzen der Partizipationsmöglichkeiten etwa in Vereinen oder Logen, also bestimmten Räumen männerbündischer Geselligkeit.²¹ Vielmehr sind Erfahrungen jüdischer Männer als Männer in der deutsch-jüdischen Geschichte weitgehend abwesend. Die sogenannte allgemeine Geschichtsschreibung war bisher weitgehend ‚genderfrei‘ konzipiert. Ergänzt, korrigiert und in Frage gestellt wurde sie von einer Geschlechterforschung, die sich vor allem auf Weiblichkeit konzentrierte.²² Das Problem an dieser ‚Arbeitsteilung‘ ist, dass damit – wie Rebekka Habermas und Ute Frevert bereits vor längerer Zeit gezeigt haben – jene zeitgenössischen Perspektiven beibehalten werden, die „Weiblichkeit“ und „die“ Frau als Geschlechtswesen problematisieren, Männlichkeit jedoch als den unmarkierten Normalfall ansehen.²³ Während beispielsweise in den von jüdischen Männern publizierten Periodika und Predigten Ideale und Rollen von und an Frauen sowie Konzepte von Weiblichkeit intensiv diskutiert wurden, haben sich jüdische Männer dort, wie Simone Lässig deutlich gemacht hat, hinsichtlich ihrer eigenen Selbstthematisierung auffallend zurückgehalten.²⁴

Aus der gleichzeitigen Anwesenheit von männlicher Perspektive und Abwesenheit ihrer Thematisierung erklärt sich die Tendenz in der (deutsch-jüdischen) Geschlechterforschung – und durchaus auch noch in der (jungen) allgemeinen historischen Männerforschung – Ideale bzw. Entwürfe von Männlichkeit genau dort zu analysieren, wo sie ‚fassbar‘ sind²⁵, wo sie – wie beispielsweise in den zeitgenössischen Stereotypisierungsdiskursen²⁶ auf Juden – problematisiert wurden, oder wo normative Zuschreibungen, etwa im Bild der „Wehrhaftigkeit“ während der Napoleonischen Kriege, eng mit einer sich verändernden national bzw. militaristisch geprägten Gesellschaft verbunden waren.²⁷ Für die deutsch-jüdische Geschichte mag in Einzelfällen zusätzlich hinzukommen, dass eine allzu enge Orientierung an der sogenannten allgemeinen Geschichtswissenschaft und deren Konzepten die Aufmerksamkeit für Differenzen verhindert.

Von den meisten Räumen männlicher Geselligkeit, wie etwa Studentenbünden, Vereinen oder Logen, blieben jüdische Männer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts größtenteils ausgeschlossen, selbst in der zweiten Hälfte, die von einer Zeit größerer Durchlässigkeit bestimmt war, wurde ihre Anwesenheit nie ganz selbstverständlich.²⁸ Die etwa von Michael Ott oder von Deborah Hertz beschriebenen Formen der Marginalisierung jüdischer Männer in der Praxis des Duells²⁹, die chaotischen und vielfältigen Stereotypen auf Juden, die geschlechtsspezifisch differenzieren, ja die Grundlagen und der Verlauf des „Eintritts“ der Juden in die bürgerliche Gesellschaft selbst sollten nicht als voneinander isolierte Phänomene betrachtet werden. Sie sind vielmehr Charakteristika jenes Kolonialisierungsprozesses der jüdischen Minderheit seit dem späten 18. Jahrhundert, mit dem über immer neue Formen von Inklusion und Exklusion der Status Quo einer christlich definierten Nation

gesetzt, stabilisiert und aufrecht erhalten wurde.³⁰ Denn eingebettet in einen europäischen Handlungsraum kolonisatorischer Praktiken, Dynamiken und Imaginationen³¹, wurde seit dem späten 18. Jahrhundert nicht nur die institutionelle und rechtlich-religiöse Autonomie des frühneuzeitlichen Judentums aufgehoben und ‚verrechtlicht‘.³² Die Voraussetzung gesellschaftlicher und politischer Teilhabe war von den Aufklärern, allen voran Christian Wilhelm Dohm, und von den staatlichen Eliten als Anpassung und Aufgabe aller kulturellen und religiösen Eigenheiten konzipiert.³³ Ähnlich anderen „autochthonen“ Völkern galt die jüdische Bevölkerung, und damit waren konkret jüdische Männer gemeint, für eine rechtliche und politische Gleichstellung als „not yet civilized enough“.³⁴ Selbst nach der endgültigen rechtlichen Gleichstellung wurden diese immer wieder als der „innere“ Feind diffamiert. Kolonialismus ist kein einheitliches Phänomen, der Prozess einer ‚internen Kolonialisierung‘ (Jonathan Hess) des deutschen Judentums ist strukturell nur bedingt mit den Dynamiken außerhalb Europas vergleichbar. Hier lässt sich zunächst festhalten, dass es sich um einen in den 1780er Jahren beginnenden indirekten kulturellen Überformungs-, Zivilisierungs- und Homogenisierungsprozess einer vormals nachbarschaftlich lebenden Minderheit handelt, mit dem über die Legitimation einer vermeintlichen Höherwertigkeit einer christlich geprägten Leitkultur Angleichung und Kontrolle zu erreichen versucht wird.³⁵

Für letztere war der Weg ins Bürgertum eine keineswegs negative, aber zweischneidige und ambivalente Angelegenheit. Bürgerlichkeit als ein in der Luft liegendes, weithin diskutiertes neues kulturelles Wertemodell wie als Lebensstil war ohne Zweifel attraktiv. Wie Simone Lässig gezeigt hat, gründete der Weg der jüdischen Minderheit ins Bürgertum jedoch eben genau auf einem weitgehend *eigenständigen* Kommunikations- und Verhandlungsprozess.³⁶ Der von David Sorkin für eine kleine Elite beschriebene Prozess der Aneignung bürgerlicher Ideen – der im Grunde für alle galt – verweist bereits auf die Dynamik dieser kulturellen Kolonialisierung, die Übersetzung, Revision und Neudeutung von Bürgerlichkeit, nicht aber Assimilation produzierte: „The new cultural, social, and political bonds came to exist, and that they did so through the ideology of emancipation, was a paradox that the ideologues could not comprehend. [...] The bourgeoisie could not see that its acculturation made it not German but German-Jewish [...]“.³⁷ Dies stellte nicht nur die auf Homogenisierung und Assimilation abzielenden politischen und gesellschaftlichen Konzepte in Frage, dies musste für deren Praxis in der Tat auch bedrohlich werden, denn Gleichwertigkeit und Gleichrangigkeit waren nicht angestrebt. Zweitens war die jüdische Minderheit in diesem Umbruchprozess von einer rabbinisch geprägten Kultur in ein bürgerliches Normen- und Wertesystem mit einer großflächigen Entwertung ihrer traditionellen Kultur konfrontiert. Dies hat mit Männlichkeit eminent viel zu tun, handelt es sich doch sowohl für die frühneuzeitlich-rabbinisch geprägte Elitekultur und deren religiös bestimmtes Leitbild von Männlichkeit³⁸ wie für die bürgerliche Gesellschaft um patriarchale Kulturen, die sehr zentral Selbstverständnis und Selbstbilder von Männern und Männlichkeiten definierten. Die Spannungen, die aus dem

Wunsch einer Selbstverbesserung und gesellschaftlicher Teilhabe einerseits, Entfremdung und Abgrenzung von traditionellen Wertmaßstäben andererseits resultieren, sind ein wichtiges Moment jüdisch-bürgerlichen Selbstverständnisses von Männern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Deshalb ist Monika Richarz, die in einem jüngeren Aufsatz auf einige sehr interessante Punkte dieses Umbruchs in Bezug auf jüdische Frauen aufmerksam gemacht hat, zwar zuzustimmen, dass der kulturelle Transformationsprozess nicht die patriarchale Struktur zwischen den Geschlechtern aufgehoben hat. Auch wurde dieser Homogenisierungsprozess von den männlichen Zeitgenossen vor allem als Chance und Herausforderung begriffen. Ihre Annahme, dass es jüdischen Männern aber „selbstverständlich und ohne breite Diskussion gelang, von der traditionellen Form des Patriarchats in die bürgerliche Form männlicher Hegemonie überzuwechseln“³⁹ ist erst zu prüfen. Denn dieser kulturelle Überformungs- und Homogenisierungsprozess war nicht ohne neue Probleme, sowohl in Bezug auf das, was jüdische Männlichkeit jenseits einer halachisch-rabbinischen Kultur sei wie auch in Bezug auf eine, die soziale Anerkennung partiell verweigernde Umgebungskultur. Die „Lebensbeschreibung“ Salomon Steinheims liefert ein Beispiel der eng miteinander verwobenen Praxis und Repräsentation dieser Auseinandersetzung.

Traditionelle Männlichkeit als Gegenentwurf

Im Jahr seines Todes war Moses Büdinger 55 Jahre alt. Ähnlich seinem Biographen war er aufgrund seiner Schriften wie als Pädagoge über die Landesgrenzen hinaus bekannt.⁴⁰ Mit der zeitweise schwerkranken Amalie Weil verheiratet, war er Vater eines gemeinsamen Sohnes. Ihm war die Ehrendoktorwürde der Universität Marburg verliehen worden. Kurzzeitig war er Rabbiner in Kassel. Er pflegte ein offenes Haus und als Korrespondent umfangreiche soziale und briefliche Kontakte. Mit einem Wort, Büdinger hatte eine bürgerliche Existenz erworben: „Wie Manches hat sich seitdem zugetragen. Höher vielleicht und wirkender, im Vergleich mit meinem vorigen Stande; aber ach! Noch immer muß ich mit Plänen und Projecten mich umhertreiben. Gütiger Gott! Du hast mir genug Gnade erzeugt, weit mehr als ich verdiene. Der drückendsten, tieffsten Armuth entwunden, lebe ich jetzt bei guten, geehrten Menschen, die meinen Willen, nach Kräften zu leisten, was mir obliegt, nicht verkennen. Ich lebe unter guten, lieben Kindern, die mich lieben [...] Ich lebe unter biedern Freunden, die mich schätzen und Nachsicht mit meinen Schwächen haben.“⁴¹ Ein gutes halbes Jahrhundert zuvor hatte Wilhelm von Dohm Juden noch als eine „Horde von Menschen“ charakterisiert, „die nur erst anfängt, sich zur einer gesitteten [Nation] zu bilden.“⁴²

Leicht war dieser soziale Aufstieg nicht. Er führte Büdinger nach einer abenteuerlichen, nächtlichen Flucht aus jenem Umfeld, wo er als Viehhirte arbeitete, über mehrere Hauslehrerstellen in seinen frühen Zwanzigern nach Kassel. Dort etablierte er gemeinsam mit Jakob Pinhas 1825 eine "Schul- und

Schullehrerbildungsanstalt", deren Oberlehrer er auch wurde.⁴³ 1784 als siebtes Kind geboren, hatte Büdinger mit 13 Jahren seine ihm sehr nahe stehende Mutter verloren, später starb der Vater, den er „als frommen Greise[n]“ im Gedächtnis behielt, „wie er, erschöpft von des Tages Last und Arbeit, in die Pantoffeln tretend und die Pfeife anbrennend, die große ehrwürdige Bibel vom Bücherborte herunterholte, sie auf den Tisch legte und mich [...] dann mit dem zärtlichsten Ernste ermahnte, recht Acht zu haben [...]“⁴⁴ Den ersten Deutschunterricht erhielt er von einer im Ort ansässigen Nonne. Ein betuchterer Verwandter unterstützte ihn zeitweilig bei vertiefenden Lektüren rabbinischer Schriften. In Erziehung, Sozialisation und elterlichem Hintergrund ähnelte Büdingers Startposition damit der vieler seiner Zeitgenossen, deren Biographie die Spanne zwischen „Tradition“ und „Verbürgerlichung“ umfasste.

Steinheim beginnt seine „Lebensbeschreibung“ nicht mit seinem Protagonisten, sondern skizziert in einem Panorama zunächst den historischen Hintergrund. Moses Mendelssohn und die Französische Revolution, die „wie ein Auferstehungsschauer auf die erstarrte Menschheit“ gewirkt habe, bleiben allerdings die einzig greifbaren Eckdaten.⁴⁵ Alles andere, ja das Leben vorangegangener Generationen überhaupt, sei, so Steinheim, „gefährdete Existenz“ gewesen und geprägt vom „schwerste[n] Druck der Verhältnisse“. „[D]a noch vom Staate her, wie von seinen einzelnen Gliedern, Kälte, Haß und Verstoßung das Leben des Juden in der civilisierten Welt zu einem unaufhörlichen Kampfe, zu einem unsichern, unablässigen Ringen nach Subsistenz, und den Mitteln, sie zu sichern, machten [...]. Mittelalterlicher Druck, die Last grenzenloser Abgaben, die Willkühr der Gesetzgebung von außen“ sind das Signum vorangegangener Epochen.⁴⁶ Steinheim entwirft dieses Bild einer finsternen Vormoderne vor dem Hintergrund der Erfahrung zunehmender Verbürgerlichung und als einen grundlegenden Bruch.⁴⁷ Er geht aber noch einen Schritt weiter: Denn von der „Bedrückung der Verhältnisse“ ist es für ihn ein kleiner Schritt zu einem moralisch fragwürdigen Charakter seiner Vorfahren. Der „ewige Kriegszustand zwischen dem Unterdrücker und Unterdrückten“ habe, so Steinheim, zu einer „Verschlagenheit“ jener geführt. Sie hätten „durch List dem übermächtigen Feinde das abzugewinnen [versucht], was er mit roher Gewalt in der eisernen Hand festhielt.“ Alles in allem sei ein „nach außen unscheinbares, bloß dem Erwerbe, dem Gewinne, der List und dem verschmitzten Talent zugewandte[s]“ Leben charakteristisch für das 18. Jahrhundert gewesen.⁴⁸ Als Zeitzeuge jenes Umbruchs, biographisch von ihm geprägt, arbeitet Steinheim an der Entwertung jener jüdischen Geschichte und Tradition vor 1800 mit, die in seinem Leben und dem vieler anderer keinen Platz mehr haben sollte und konnte.

Bevor gezeigt wird, welcher enger Zusammenhang zwischen männlichem Selbstverständnis und kulturellem Normenwandel besteht, lohnt sich ein kurzer Blick zurück auf Dohm und die Konzeptionen der christlichen Aufklärer zur „jüdischen Emancipation.“ Denn Steinheims Formen des ‚Othering‘ der jüdischen Frühen Neuzeit sind ein Baustein am großen Entwurf einer bis heute gültigen „jüdischen

Moderne“. Ebenfalls findet sich in Studien teilweise noch heute die Auffassung, dass die Erziehung der Juden am Beginn des 19. Jahrhunderts ja durchaus auch nützlich und richtig gewesen sei. Damit werden nicht nur zeitgenössische Diskussionen fortgeschrieben. Dass ein auf einer Kolonialisierung beruhender Umbruch den bis vor kurzem als relevanter geltenden Teil der jüdischen Geschichte, nämlich den der Moderne, historiographisch produzierte, verdient als Paradox durchaus Beachtung. Dohm hatte, ganz im Einklang mit den meisten seiner christlichen Zeitgenossen, die Umstände des jüdischen „Verfalls“ und der „Rückständigkeit“ auf ihre historische „Abgeschlossenheit“ zurückführt, auf eine repressive Umgebung, die mitverantwortlich für den Zustand der „unglücklichen Asiatischen Flüchtlinge“ sei.⁴⁹

Seine Pläne zur Schaffung eines Imperiums unter preußischer Vorherrschaft zielten im Kern auf eine Vereinheitlichung einer kollektiven Identität, nach der sich „der Adelsstand, Bauernstand, Gelehrte, Künstler, Christen und Juden mehr als alles andere als Bürger“ begreifen sollten.⁵⁰ Wie Jonathan Hess gezeigt hat, wird eine genuin jüdische Geschichte von jenen Meisterdenkern eines preußischen Imperiums auf die Zeit vor der Zerstörung des Tempels, begriffen im Konzept eines autonomen Staatsgebildes, zurückdatiert. Eine eigentliche jüdische Geschichte ist in diesen Konzepten also im 18. Jahrhundert längst nicht mehr existent.⁵¹ Wenn Steinheim rund 60 Jahre später die jüdische Geschichte des späten 18. Jahrhunderts reflektiert, spiegeln sich in seinem Verdikt Ergebnis wie immer noch andauernder Prozess jener kulturellen Homogenisierung wider.⁵² Bei Dohm sind Juden zu erziehende, bei Steinheim ehrlose Menschen. Das, was im 18. Jahrhundert konzipiert wird, spiegelt das 19. Jahrhundert zurück: „Jener verachtete Trödler und Viehhändler, der unter dem lauten Hohne einer ihn verfolgenden Dorfjugend geduldig seinen Weg fortwandelte und auf den Steinwurf, der ihm unfehlbar folgte, mit einem Seufzer antwortete, [...] dieser dahinschleichende Mann, mit seinem gebeugten Rücken und in Lumpen gehüllt, [war] fast unausgesetzten Kränkungen von außen [unterworfen]“.⁵³

Es fällt schwer, sich „schleichende“, in „Lumpen“ gehüllte jüdische Männer im 18. Jahrhundert vorzustellen, die auf gewalttätige Angriffe mit „Seufzern“ reagiert haben sollen. Steinheim entmännlicht vielmehr die Männer des 18. Jahrhunderts, die vielfach arm, aber sicherlich nicht gebrechlich waren. Aus ihnen werden wehrlose Kreaturen, die einer sie (vermeintlich) unterdrückenden Umgebung scheinbar nur wenig entgegen zu setzen wussten. Auch diese Form der Entwertung basiert unmittelbar auf der Aneignung eines bürgerlichen Wert- und Normenkanons: Denn Männer, so der Verfasser, „trifft das Elend der Erniedrigung vorzüglich und [zuerst], während Frauen nur erst in der zweiten Linie, mittelbar, durch das Leiden der Männer beteiligt werden. Der Männer Sache ist es unmittelbar, daß das Vaterland und der Herd vor Gewalt und Schmach geschützt werde; wird er [sic!] es nicht, so fällt auf ihr Haupt aller Vorwurf.“⁵⁴ Obwohl Steinheim hier auf ein Ideal ‚wehrhafter Männlichkeit‘ Bezug nimmt – und nebenbei die Geschlechterhierarchie zementiert – von dem in der Forschung noch gar

nicht geklärt ist, ob sich jüdische, aber auch christliche Männer diesem so vorbehaltlos angepasst haben – spiegelt es ein Bewusstsein der homosozialen Hierarchie innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft wider.

Wie weitreichend und grundsätzlich aber diese Abwertungen traditioneller Repräsentationen von Männlichkeit sind, wird in Steinheims Blick auf die Vorfahren Moses Büdingers deutlich, deren Geschichte, als männlich-patriarchale Verfallsgeschichte erzählt, erst mit letzterem ein positives Ende findet: Büdingers Großvater war Lieferant und Händler. Im Siebenjährigen Krieg hatte er ein kleines Vermögen erworben und sich im Dorf einiges Ansehen verschafft. Jedoch könne es damals, so schließt Steinheim seine Beurteilung des Großvaters, nicht schwer gewesen sein „unter Zwergen [...] ein Riese zu heißen“. Denn „[h]ierauf möchte sich jener Glanz des Reichthums wohl am Ende reducirten lassen. Auch war es beinahe Regel, daß jene Lieferanten, die so glänzend anfangen, dunkel und trübselig endeten.“ Zum „würdigen Vorfahren unseres Büdingers“ – man beachte die Umkehrung des genealogischen Ableitungssystems – werde er allein deshalb, weil er „[...] das edlere Gut, das heilige Erbe seiner Vorfahren ebenso treu zusammenhielt“ wie „sein irdisches Gut“. Büdingers Vater wird, was durchaus familialen Konventionen entsprach, zum Rabbiner ausgebildet. Damit ging „[...] was beim Großvater noch auf sich warten ließ, [...] beim Vater in Erfüllung. Dieser versank bald in die drückendste Armuth“. Denn „mit einer unerklärlichen Sorg- und Geschäftslosigkeit auferzogen“ wurden seine Fähigkeiten „in ganz anderer Richtung ausgebildet und nach einer Himmelsrichtung gelenkt, in welcher er das, was zur Erhaltung und Vermehrung des Besitzes vonnöthen war, aus den Augen verlor“. ⁵⁵ Ohne „Geschäftsgewandtheit, bloß im Studium seines Talmuds vertieft“ wäre der Vater Büdingers bald vollständig verarmt, hätte nicht seine „edle Frau“ wie in „solchen harten Wechselfällen“ üblich, „auf jede ehrenvolle Weise ihrem ungeschickten und verarmten gelehrten Manne [...] Ruhe durch die Uebernahme seiner Geschäfte [...] durch Arbeit ihrer Hände zu erhalten [gesucht]“. ⁵⁶ Großvater und Vater Büdingers werden als Repräsentanten einer vergangenen Epoche diskreditiert. Ihren Berufen und ihren Lebensentwürfen wird retrospektiv das soziale Ansehen abgesprochen. Im Falle des Großvaters ist das die Ehrbarkeit eines ganzen Gewerbes, denn sein einziges bleibendes Verdienst besteht nach Steinheim letztlich in der Loyalität gegenüber dem „religiösen Erbe“. Im Falle des zum Rabbiner ausgebildeten Vaters wird gar eine generelle Lebenstüchtigkeit verneint.

Von jüdischen Männern des 18. Jahrhunderts bleibt fast nichts Positives mehr übrig.

„Während im Gefolge der Unterjochung und der gelähmten Federkraft eines politischen Lebens der Muth der Männer in Feigheit und in ein Gemisch von Schlaueit und Trotz, oder in ohnmächtiges Hoffen sich verlor: blieb im Innern des Hauses ein Schatz aufbewahrt [...] ein Centralfeuer des gesammten Volkslebens. [...] Dies aber ist gerade ein Zeitpunkt, wo das Heldenthum des weiblichen Geschlechts in seiner ganzen Hülle sich zu entwickeln bestimmt ist. Jetzt wird sie die Stütze dessen, der vorhin ihr selbst zum Vertreter, zum Horte gesetzt war. Hier steigert sich nicht selten in der

schwächeren Natur die Kraft des Geistes bis zum Wunderbaren [...] in so nachhaltiger Energie und so unerschöpflicher Ausdauer, daß die kräftigeren Naturen darüber erstaunen und der Ohnmacht gerne den Sieg zugestehen.“⁵⁷ Die frühneuzeitliche Arbeitsteilung des studierenden jüdischen Mannes und der „tüchtigen“ Frau gerät in Verruf.⁵⁸ Der Gegenentwurf für jüdisch-bürgerliche Männern sind jene „traditionellen“ Männer, denen genau das vermeintlich fehlt, was in einem bürgerlichen Normenkanon als verbindlich und lebensnotwendig gilt. Jüdische Frauen hingegen kommen wesentlich besser weg. Die Aufwertung der jüdischen Frau und Weiblichkeit ist, wie Benjamin Baaders Studie gezeigt hat, ein sehr zentrales Moment des jüdischen Transformationsprozesses.⁵⁹ Es wäre lohnenswert – über das Argument der zunehmenden Verbürgerlichung hinaus – den Funktionen und Kontexten dieser deutlich positiven, gleichwohl zuweilen schematischen Stilisierung weiter nachzugehen. Sie findet sich in einigen Bereichen. Zudem entspricht die tätige jüdische Frau der Frühen Neuzeit dem bürgerlichen Normenverständnis von Fleiß und Tätigkeit weit mehr als der „seine Studien [...] ungestört fortsetzende ehrwürdige Hausvater“.⁶⁰

Genau dieses frühneuzeitliche Ideal wird im 19. Jahrhundert für jüdische Männer zum Problem: „Es war nämlich allgemeiner Brauch, daß ein zu höherem Reichthume gelangter Vater seine Söhne in den heiligen Schriften und namentlich im Talmud unterrichten ließ. Dieser Unterricht war eines Theils für die Begabteren unter den Söhnen schädlich, weil er ihre ganze geistige Kraft in Anspruch nahm und das für unzählige spitzfindige Controversen, in welchen die jugendliche Seele herumgejagt wird, durch welche ihnen fürs praktische Leben ein übertriebener Witz mitgetheilt, die schlichte Tüchtigkeit aber und gerade der Verstand entzogen ward. Es entsprang aus dieser Quelle jenes Nationalleid vorlauter Superklugheit [...] dies Studium machte zum gewerthätigen Leben in der Regel unfähig [...]“⁶¹ Büdingers erste Lehrer, das hebt Steinheim hervor, waren jedenfalls „zwei Frauen: die Mutter, die ihn in den Elementen des Hebräischen, und die Nonne, die ihn im Deutschen unterrichtete.“⁶²

Der neue Mann zwischen ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘

Nach dem frühen Tod seiner Mutter wurde Büdingen zu Verwandten geschickt, dort war er für die Beaufsichtigung des Viehs zuständig. Sein Versuch, im Rahmen dieser Tätigkeit eine neue Kuh zu erwerben, ging jedoch offenbar gründlich schief. Der knapp 18-jährige, ahnungslose Büdingen wurde auf dem Rückweg von einem Bekannten auf den schlechten Handel aufmerksam gemacht. In großer Angst vor Bestrafung floh er mit 2 Talern Courant, 6 Hemden und einer Elle braunem Tuch noch in derselben Nacht: „Das Herz schlug mir gewaltsam und schwer, als ich zum Thore hinausging. Furcht, Hoffnung und bange Ahnungen durchkreuzten mein beunruhigtes Gemüth. Es war eine laue, etwas trübe Frühlingsnacht. Blaß schimmerte der Mond am bevölkten Himmel, verschwand bald hinter

Wolken [...] und ließ mich den schwarzen Schatten meiner eigenen Gestalt sehen. Schauerliche Stille herrschte rings um mich her [...] Wie dies alles auf mich wirkte! Ich ging, oder vielmehr lief, ohne mich umzusehen; wie hätte ich das gewagt! – über eine Stunde. Ich athmete tief aus [...] Schüchtern dreht ich mich um. Verwildert irrten meine Blicke noch einmal auf den heimischen Fluren umher [...] aus deren Mitte Mardorfs Kirchthurm in düsterem Schweigen wie drohend den Finger aufgehoben hielt. Wehmüthige Empfindung! Ach, die lieben Gefährten meiner Kindheit! Schnell wandte ich mich wieder um, und ein Strom der heißesten Thränen floß über mein, vor Scham und Furcht glühendes, Gesicht herab. Gott, was werden sie sagen! [...] Doch ich muß [...] Lebt wohl!“⁶³

Diese Flucht ist in Steinheims Geschichtsnarrativ wie in Büdingers Aufzeichnung der biographische Bruch: „Leidensstation“, die er verlässt, um sich auf die Suche nach der Bestimmung seines „inneren Berufes“ zu machen. Der Wunsch nach etwas Neuem, Abenteuerlust, auch das Gefühl einer Entfremdung von nahen Angehörigen und Herabsetzung seiner Person, sind dieser Flucht vorausgegangen. Man habe sich in der Verwandtschaft kaum noch um ihn gekümmert, auch habe er „auf einem Kasten“ statt in einem Bett schlafen müssen.⁶⁴ In seiner Familie war der Wunsch nach Veränderung wohl bemerkt und kritisiert worden.⁶⁵ Den „fatalen Kuhhandel“ empfand er jedoch als Entwürdigung: „Durchaus und mit aller Gewalt [...] wollte man mich zum Viehhändler, oder zum sogenannten Handelsmanne, stempeln, zu welchem Fache oder Betriebe ich doch nicht die mindeste Anlage, sowohl des Geistes als des Körpers hatte.“ Hinzu kam „[d]er beständige und für mich so kränkende Widerspruch, in dem ich stets mit denjenigen Menschen lebte, die in nahem Verhältnisse mit mir standen“.⁶⁶

Für Steinheim beginnt nun die eigentliche Bestimmung seines Protagonisten, Kennzeichen seiner Generation und historisches Paradigma. Denn Büdinger hat nicht nur das „Joch, das ihn drückte, abgeschüttelt. Die gemeine gedankenlose Arbeit, zu welcher er herangezogen werden sollte, ward von dem edlern, höheren anstrebenden Gemüthe mit Entschlossenheit zurückgewiesen“.⁶⁷ Büdinger ist Held einer neuen Zeit: „Von ruhiger Besitznahme eines väterlichen Erbes, von gleichmäßigem Wandel in der Weise der Vorfahren“, sei, so Steinheim, „bei solchen Naturen keine Rede mehr“⁶⁸ Denn trotz seiner „Weichheit“, „Furcht und Zaghaftheit“ sei „sein Entschluss ein unerschütterlicher gewesen.“⁶⁹ Hinter Steinheims Stilisierung steht ein wichtiges politisches Argument, das in Büdinger exemplarisch einen Weg für jüdische Männer in der Zukunft entwirft: Denn jüdische Männer sind noch in den 1840er Jahren „eingeschränkt auf nur sehr wenige[n] und geringfügige[n] Zweige[n] menschlicher Thätigkeit“ tätig.⁷⁰ Es ist das mit diesen Tätigkeiten und Berufen verbundene Ansehen, das Steinheim erbittert kritisiert: „Bedenken wir noch, dass es sich [bei der Tätigkeit eines Viehhirten] nicht bloß um einen verfehlten, sondern gar um einen niedrigen [Beruf], der für den zugemessenen höheren einzutauschen steht, sich handelt [...] Es ist schwer, den Druck einer politisch-kirchlichen Gewalt zu ertragen: allein unerträglich wird sie durch die Tyrannei, mit welcher sie den Ihrigen die geistige Thätigkeit der

Gesellschaft vorbehält[,] während sie die gedrückte Gemeinde zu den gemeinsten Beschäftigungen verurtheilt. Diese Herabwürdigung, nicht bloß Verfehlung des Berufes, lastet wie bleierner Druck auf den edelsten, den geistvollsten, den sittlichsten Mitgliedern der *e c c l e s i a p r e s s a*.“⁷¹

Der Zusammenhang von gesellschaftlicher Partizipation und sozialer Anerkennung wird klar. Steinheim tritt der propagierten Agrarisierung der Juden nicht nur auf das Schärfste entgegen: Im Gegenteil sind „niedrige Tätigkeiten“ für jüdische Männer im Angesicht einer sie benachteiligenden Umwelt inakzeptabel. Selbsterziehung, Streben, Arbeit und Entschlossenheit gehören vielmehr zu den wichtigsten Tugenden des neuen Mannes, auch wenn „der Israelit seit Jahrtausenden“ schon „für die Freiheit und Sittlichkeit, für’s Bürgerthum erzogen“ ist. Nicht Erziehung, sondern Selbsterziehung ist Programm und auch einzige Alternative in der Konfrontation mit einer benachteiligenden Gesellschaft: „Der Israelit wartet noch immer auf den Staat der Gerechtigkeit und Sittlichkeit, der sich über dem bisherigen industriellen noch erst aufbauen soll, um mittelbar und o h n e E m a n c i p a t i o n dessen Mitglied zu sein und zu heißen.“⁷² Steinheim widerspricht damit nicht nur ganz entschieden den Erziehungskonzepten (in der zweideutigen Konzeption des Begriffs „Emancipation“) noch sieht er die Entwicklung der jüdischen Minderheit in irgendeiner zur christlichen Kultur abhängigen Beziehung, im Gegenteil: In seinem Entwurf ist die Idee des Widerstands über eine autonome jüdische Entwicklung und über das Erlangen sozial anerkannter Berufe überaus sichtbar.

Wie die Mehrheit seiner jüdischen und christlichen Altersgenossen war Büdinger nun weitgehend auf sich gestellt. Nicht selten verkaufte er einige Habseligkeiten aus seinem Gepäck, um sich zu versorgen. Er wurde als Jude gelegentlich der Landesgrenzen verwiesen. Dann blieb er, was er mit Dankbarkeit vermerkte, auf die zeitweilige Gastfreundschaft einheimischer Bauern angewiesen.⁷³ Unsicherheit, Wissenshunger, die Erfahrung des Erwachsenwerdens, aber auch die Konfrontation mit unliebsamen Prinzipalen und das Gefühl grundsätzlicher Abhängigkeit vom Wohlwollen anderer bestimmten diese Zeit. Als er einen seiner Zöglinge bei einem Spaziergang nur mit Mühe aus den Rädern eines rasenden Fuhrwerks befreien konnte, erhielt er von dessen Familie statt eines Dankes nur Vorwürfe.⁷⁴ Gleiches gilt für einen anderen seiner Schüler, der zur Bar Mitzwa zum ersten Mal öffentlich den Tischsegen „trocken und gefühllos“ herunter„plappert“. ⁷⁵ Als angehender Erzieher, der mit dem Jungen den Auftritt wochenlang geübt hatte, beschäftigte ihn noch lange der eigene Anteil am Versagen des Schülers. Im Rückblick hätte sich Moses Büdinger, der später bedauerte, nicht gründlicher ausgebildet worden zu sein, einen „Mentor“, einen „erfahrenen Freund“ gewünscht, „der ein getreues Auge auf meinen Wandel gehabt, der mich von manchem Fehler, mancher Thorheit abgehalten, meine Blicke über das wahre Verhältniß entblendet und mir den Spiegel des Bessern vorgehalten hätte“. ⁷⁶ Jede Empfehlung von Büchern, Zeitschriften, jede Anleitung zu musischer Unterhaltung, jede noch so kleine Förderung von

unterschiedlichsten Unterstützern hatte Büdinger in seinen Tagebüchern jedenfalls akribisch und dankbar vermerkt.

Dieses „Streben“, die Hochschätzung von Arbeit und Bildung ist also mehrfach gebrochen, sowohl bei Büdinger als auch bei Steinheim, die beide mit ihrer „autodidaktischen Bildung“ hadern. In einem seiner Tagebücher, genannt „Blumenlese aus dem Garten der Literatur“ (1814), hatte Büdinger Gedichte, Aufsätze, eigene Kommentare zu unterschiedlichsten Werken zusammengestellt. Auszüge zum Thema „Hebräische Theokratie“ stehen neben Herders „Kind der Sorge“, Abschriften aus Goethes Werken neben einer Ode von Thümmel – Büdinger hatte offenbar quer und spontan exerpiert.⁷⁷ Für Steinheim ist diese „Blumenlese“ nicht mehr als „ein Tappen; ein unsicheres Hingerathen nach Richtungen; ein Spielen und Suchen“, das exemplarisch für jene die Epoche so bezeichnende „Heterogenität“ stehe: Es sei „charakterlos“, „um Bildung ringenden Sinnes, der nur das Zufällige zusammenrafft und ohne Wahl das Mittelmäßige, Gute und Beste durcheinander mischt.“⁷⁸

Steinheim, weder in Worten noch Wertungen zimperlich, vermerkt mehrfach das Unfertige seiner und Büdingers Biographie, am deutlichsten wird sie an Ausbildungsmängeln, aber auch bei einer viel weiter gefassten Suche nach Identität und Anerkennung. Die Perspektive jener Männer und ihre Selbstbilder sind zu dieser Zeit längst schon an zwei „Polen“ orientiert. Der Kontrast verläuft nicht nur über vorangegangene, „in Roheit dahingesunkene Geschlechter“.⁷⁹ Die „strebsame Generation“⁸⁰, zu der Steinheim Büdinger wie sich selbst rechnet, sieht sich auch in Konkurrenz. Mit Stolz resümiert Steinheim, dass „in diesem [letzten halben] Jahrhunderte fast alle Fächer der Wissenschaft und Kunst Männer israelitischen Glaubens [...] aufzählen konnten, die vor der Vergleichung mit denen aus anderen Glaubensgemeinschaften nicht zurückschrecken durften.“⁸¹

Büdinger begann mit 28 Jahren an der Universität Marburg zu studieren, auch dieses Studium finanzierte er über Privatunterricht. Er lernte dort seine spätere Frau Amalie Weil kennen, die während der gemeinsamen Ehe ihre eigene berufliche Tätigkeit als Erzieherin weiter verfolgte. Beide heirateten, nicht zuletzt weil die spätere Amalie Büdinger auf einer sicheren materiellen Existenz bestand, erst einige Jahre später. Mit über 40 Jahren wurde Büdinger Vater.⁸² Die eigentliche Reflexion über Büdingers Werdegang ist im Buch selbst damit weitgehend abgeschlossen. Schwierigkeiten bei der Schulgründung, Büdinger als Lehrer und erste gesellschaftliche Ehrungen bestimmen nun die Biographie. Sie gleichen ganz dem Ideal des immer tätigen, eifrig strebenden bürgerlichen Mannes: „So absorbierte denn die Arbeit der Gegenwart all seine Musse, all seine Thätigkeit, und ließ ihm keine Ruhe, sich zu besinnen [...] Da gab es keinen Trieb, in sich einzukehren; es mußte die karg zugemessene Zeit auf's öconomischste benutzt; es mußte vorwärts gestrebt; alle Kräfte des Geistes mußten nach Einer und nur in dieser Richtung, gewendet bleiben.“⁸³ Hier wird wohl vor allem das Steinheim'sche Programm eines zukünftigen Judentums deutlich.

Ideale und Brechungen

Ob Moses Büdinger dieser skizzierten Stärke immer so ganz entsprochen hat, muss offen bleiben. Wie die Auszüge der Tagebücher, aber auch letzte, an seinen Sohn Mordechai verfasste Gedichte zeigen, war Büdinger zeitlebens ein introvertierter und verletzbarer Mann, der mit seinen Grenzen und seinen Mitmenschen rang und der anfechtbar blieb. Seinem gerade 13-jährigen Sohn, dessen Bar Mitzwa er noch erlebte, schrieb er, wie müde ihn die „Welt“ gemacht habe und wie sehr ihn „Falschheit, Hochmuth, Undank“ beschweren.⁸⁴ Wenig später starb er, gerade

55 Jahre alt. Seine Grabschrift hatte er längst entworfen: „Im Dienste meines Postens stand ich. Viel hab' ich geforscht und mich gemüht. Weniger erforscht und errungen. Beruhigung ward mein Theil nicht.“⁸⁵

Ludwig Salomon Steinheim, der Büdinger erst spät kennengelernt hatte und der sich in der Biographie über persönliche Beziehungen zu Büdinger sehr zurückhält⁸⁶, bewertet ihn als einen „stillbegeisterten Bote[n] Gottes“, dessen „stille Emsigkeit“, dessen „unermüdlichen Fleiß [...] in der lautlosen Werkstatt [...] überraschendere und dauerndere Erfolge, als selbst die größten und plötzlichen Umwälzungen erzeugt[en]“⁸⁷ Was seine Biographie und seine Entwicklung vom Viehhirten zum Pädagogen zu einem Prototypen der deutsch-jüdischen Geschichte geradezu prädestinieren, das büßt Büdingers Charakter in Bezug auf das Ideal eines ‚neuen‘ jüdischen Mannes ein. Vielmehr bestimmt das gesamte Buch eine Wendung des ‚Kleinen‘ ins Positive. So werden, und hier könnte auch Amalie Büdingers⁸⁸ begutachtender Blick auf das Werk gewirkt haben, die bescheideneren Attribute Büdingers ins Positive gewendet: So war sein „Bezirk“ (Lebenskreis) „nur klein“. Er gehörte nicht zu den einfältigen Zugvögeln: „[...] unserem Freund genügte sein geringer Bezirk [...]“.⁸⁹ Nur gelegentlich wird Steinheim deutlicher, etwa wenn er Büdingers Bescheidenheit oder eine ihm vermeintlich fehlende Menschenkenntnis kritisiert.⁹⁰ Der Biograph bezieht sich als Vergleichsmodell offenbar vor allem auf historisch unverdächtige Größen, wie den eingangs erwähnten Friedrich II. Für den Zweck und Versuch, eine eigene Geschichte jenes Neuanfangs zu schreiben, ist das plausibel; es entspricht auch ganz dem zeitgenössischen Geschichtsverständnis. Schwieriger ist dieser Rahmen jedoch mit dem Ringen, dem Vergleichen und dem Unfertigen in den Selbstentwürfen Steinheims und Büdingers in Einklang zu bringen, die sich an den pathetischen Metaphern Steinheims ständig brechen. Diese Brechungen sind nicht nur allein interessant, weil sie die Suche jener jüdischen Männer nach Vorbildern und Modellen verdeutlichen, sie verweisen auch auf Fragestellungen zum Fortbestand und zu Redefinitionen traditioneller Leitbilder von Männlichkeit, die hier wie Männlichkeit und Religiosität nicht betrachtet werden können. Ein Held, wie ihn sich Steinheim vorstellte, war Büdinger jedenfalls nicht.

Obwohl die Forschung Daniel Boyarin viel zu verdanken hat, hat seine These einer soften jüdischen Männlichkeit mit Büdingers Sanftmut wenig zu tun.⁹¹ Nicht nur, weil in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Emotionalität und Rationalität, Wehrhaftigkeit und Familialität nicht als Widersprüche von Männlichkeit begriffen werden,⁹² sondern auch, weil Geschlechterentwürfe immer Repräsentationen von oder auch Gegenentwürfe zu gesellschaftlich normativeren Leitbildern sind. Büdingers Charakter aber lässt in seinen Aufzeichnungen in der Tat eine besonders stille und weiche Seite hervor treten. Amalie Büdingers Einschätzung ihrer gemeinsamen „glücklichsten“ Ehe bestätigt und würdigt diese ebenso wie die Grabrede eines engen Freundes und Kollegen Büdingers, Jakob Pinhas.⁹³ Steinheim hingegen grenzt sich persönlich wie aufgrund explizit anderer Ziele dezidiert von Büdingers „stillstrebender Sanftmut“ ab.

Wenn die deutsch-jüdische Geschlechtergeschichte Männlichkeit bisher eher randständig untersucht hat, so zeigt sich in der Analyse der Biographie von Steinheim, die besonders aussagekräftig, aber nicht singulär ist, wie stark der historische Wandel kultureller Bedeutungssysteme mit Männlichkeit(en) verwoben ist. Dass man mit Fragestellungen über die Erfahrungen, Bilder und Wertvorstellungen von Männern beziehungsweise Männlichkeit zugleich wichtige Facetten der deutsch-jüdischen Geschichte der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erhellen kann, hat dieser Aufsatz zu zeigen versucht. Breiter und historisch genau kontextualisiert, kann eine Geschichte über jüdische Männer und Wertvorstellungen von Männlichkeiten auch ein anderes Licht auf das sogenannte „Emanzipationszeitalter“ werfen.

Zur Autorin:

Kristiane Gerhardt, Studium der Geschichtswissenschaften, Germanistik, Anglistik und Pädagogik in Halle an der Saale und Leipzig, Promotionsprojekt an der Georg-August-Universität Göttingen zu jüdischer Männlichkeit im 19. Jahrhundert, Arbeitstitel „Vom Bochor zum bürgerlichen Mann. Kulturelle Ambivalenz, Moderne und Männlichkeit“ 1790-1860

¹ Salomon Ludwig Steinheim wurde in den letzten Jahren von der Forschung neu entdeckt. Für einen frühen Überblick vgl. Schoeps, Hans-Joachim/ Graupe, Heinz Mosche/ Goeman, Gerd-Hesse (Hg.): Salomon Ludwig Steinheim zum Gedenken. Ein Sammelband. Hildesheim u. a. 1987 [Nachdr. d. Ausg.: Leiden 1966]. Für die neuere Zeit vgl. Schoeps, Hans-Joachim/ Bagel-Bohlan, Anja/ Heitmann, Margret/ Lohmeier, Dieter (Hg.): „Philo des 19. Jahrhunderts“. Studien zu Salomon Ludwig Steinheim. = Haskala Bd. 9, Hildesheim u. a. 1993. Eine der besten Kennerinnen von Salomon Ludwig Steinheims Werk und Leben ist Jutta Dick, die sich ebenfalls um die Edition der (privaten) Briefe Steinheims verdient gemacht hat: vgl.: Dick, Jutta/ Schoeps, Hans-Joachim (Hg.): Salomon Ludwig Steinheim und Johanna Steinheim. Briefe. = Haskala Bd. 9, Hildesheim u. a. 1996.

² Steinheim, Salomon Ludwig: Moses Mordechai Büdinger. Lebensbeschreibung eines israelitischen Schulmannes, aus dessen hinterlassenem Tagebuche und nach ergänzenden Mittheilungen seiner Gattin abgefasst. Altona 1844.

³ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. 15.

⁴ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. V.

⁵ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. Vf.

⁶ So das Verdikt von Friedrich Holzgrabe, der neben Steinheims Werk auf weitere archivalische Quellen für seinen biographischen Abriss über Büdingers Leben zurückgreift, vgl. Holzgrabe, Friedrich: Moses Büdinger (1784-1841), der erste Lehrer israelitischer Lehrer in Hessen, in: Mittheilungen des Vereins für Hessische Geschichte und Landeskunde 13 (1886), S. 2-10, hier S. 9, Anm. 7.

⁷ So bezieht sich Simone Lässig für ihre innovative Interpretation des jüdischen Schul- und Erziehungswesen auf Überlegungen Moses Büdingers, zurückhaltend bleibt die Studie hinsichtlich intensiver Auswertung biographischer Aspekte, obwohl das Standardwerk biographiegeschichtliche Zugriffe insgesamt explizit integriert. Zu Büdinger im Rahmen der Schulreformen vgl. Lässig, Simone: Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg, Göttingen 2004, S. 142, 169f. und passim. Zu Büdinger im bildungshistorischen Kontext vgl. ebenfalls: Eliav, Mordechai: Jüdische Erziehung in Deutschland im Zeitalter der Aufklärung und der Emanzipation. Aus dem Hebräischen von Maïke Strobel, New York u. a. 2001, S. 325f., S. 332-338; Behm, Britta L./ Lohmann, Uta/ Lohmann, Ingrid: Jüdische Erziehung und aufklärerische Schulreform. Analysen zum späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, New York u. a. 2002, S. 50. Zur Nutzung der Biographie als sozialgeschichtlicher Quelle vgl. Toury, Jacob: Der Eintritt der deutschen Juden ins Bürgertum, in: Liebeschütz, Hans/ Paucker, Arnold (Hg.): Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800-1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation, Tübingen 1977, S. 139-141, hier S. 180.

⁸ Exemplarisch für die differierenden Erkenntnisinteressen und Quellenzugänge ist die Kontroverse zwischen Miriam Gebhardt und Marion A. Kaplan: Vgl. Gebhardt, Miriam: Der Fall Clara Geißmar, oder von der Verführungskunst weiblicher Autobiographik, in: Heinsohn, Kirsten/ Schüler-Springorum, Stefanie (Hg.): Deutsch-Jüdische Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2006, S. 233-249; sowie im gleichen Band: Kaplan, Marion A.: Weaving Women's Words. Zur Bedeutung von Memoiren für die deutsch-jüdische Geschichte, S. 250-275. Vgl. zur Trendwende von einem sozialgeschichtlichen zu einem kulturgeschichtlichen Fokus ebenfalls: Heschel, Susannah: Nicht nur Opfer und Heldinnen, in: Brenner, Michael/ Myers, David N. (Hg.): Jüdische Geschichtsschreibung heute. Themen, Positionen, Kontroversen, München 2002, S. 139-162.

⁹ Vgl. z. B.: Büdinger, Moses M.: Die israelitische Schule oder über die Vermengung der Kinder verschiedener Religionsparteien in einer Schule mit besonderer Anwendung auf die israelitische Schuljugend, Cassel 1831; Moreh Lathora oder Anweisung für Lehrer wie der israelitische Religionsunterricht zu ertheilen und der Leitfaden Moreh Lathora dabei anzuwenden sey, nebst Gedanken und Bemerkungen über die israelitische Religionslehre und die dieselbe betreffende Literatur; auch eine Schrift für Eltern und Schulbehörden, Cassel 1830.

¹⁰ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. 137, Hervorhebung im Original.

¹¹ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. 17.

¹² Vgl. z.B. Maimon, Salomon: Der große Mann, in: Berlinische Monatschrift 16 (1799), S. 244-282.

¹³ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. 104.

¹⁴ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. 55.

¹⁵ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. 32.

¹⁶ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1844, S. 31.

¹⁷ Vgl. bspw. Brenner, Michael/ Jersch-Wenzel, Steffi/ Meyer, Michael A.: Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780-1870. München 1996. Zur Periodisierung seit der Moderne vgl. Volkov, Sulamith: Die Juden in Deutschland 1780-1918, München 1988, S. 86-89, zu Periodisierungsproblemen zwischen Früher Neuzeit und Neuzeit vgl. den anregenden Aufsatz von Schlüter, Margarete: Moderne, Frühe Neuzeit, Neuzeit. Zur Problematik einer Epochenbegrifflichkeit in der jüdischen Geschichte und Historiographie, in: Dürr, Renate/ Engel, Gisela/ Süßmann, Johannes (Hg.): Eigene und fremde Frühe Neuzeiten. Genese und Geltung eines Epochenbegriffs, München 2003, S. 61-84.

¹⁸ Zu einigen neueren Studien vgl. den lesenswerten Literaturbericht von Penny, H. Glenn: The Fate of the Nineteenth Century in German Historiography, in: The Journal of Modern History 80 (2008) 1, S. 81-108.

¹⁹ Eine Ausnahme ist Andreas Gotzmanns kulturgeschichtliche Studie über die Auseinandersetzungen und die Suche nach den Grundlagen des Jüdischen Rechts in einem kulturellen Wandlungsprozess. Gotzmanns Studie bettet diese Veränderungen in einen weiten historischen Rahmen, der von der Mitte des 18. Jahrhundert bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts reicht, vgl. Gotzmann, Andreas: Jüdisches Recht im kulturellen Prozess. Die Wahrnehmung der Halacha im Deutschland des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1997.

²⁰ Zu den stilleren Quellen gehören Testamente, überhaupt Archivalien, Bilder und zeitgenössische Stiche, die zeigen, dass traditionelles Leben und bürgerlicher Habitus schon für das 18. Jahrhundert charakteristisch sein konnten.

²¹ Auch hier gilt, dass vor allem einzelne Persönlichkeiten, wie etwa Meno Burg oder Debatten in der zeitgenössischen Publizistik erforscht worden sind. Für stärker auf die Praxis, etwa Rekrutierungen ausgerichtete Untersuchungen sind archivalische Quellen möglicherweise gewinnbringender.

- ²² Zum Stand der Geschlechterforschung in der deutsch-jüdischen Geschichte vgl. die Einführung von Heinsohn/ Schüler-Springorum, *Geschlechtergeschichte*, 2006, S. 7-24. Eine erste, zeitlich übergreifende Konferenz zu deutsch-jüdischer Männlichkeit fand 2005 an der University of California in San Diego statt. Die Ergebnisse dieser von Benjamin M. Baader, Sharon Gillermann und Paul Lerner organisierten und geleiteten Tagung liegen noch nicht gedruckt vor, eine Publikation ist jedoch in Vorbereitung. Für einen Überblick vgl. <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1043&count=64&recno=19&sort=ort&order=down&geschichte=110>, [01.09.2008].
- ²³ Vgl. Frevert, Ute: *Männergeschichte oder die Suche nach dem ersten Geschlecht* in: Hettling, Manfred/ Huerkamp, Claudia (Hg.): *Was ist Gesellschaftsgeschichte? Positionen, Themen, Analysen*. München 1991, S. 31-43. Habermas, Rebekka: *Frauen und Männer des Bürgertums. Eine Familiengeschichte (1750-1850)*. 2. Aufl., Göttingen, 2002.
- ²⁴ Vgl. Lässig, Simone: *Religiöse Modernisierung, Geschlechterdiskurs und kulturelle Verbürgerlichung. Das deutsche Judentum im 19. Jahrhundert*, in: Heinsohn/ Schüler-Springorum, *Geschlechtergeschichte*, 2006, S. 46-84, bes. S. 62.
- ²⁵ Vgl. zu diesem methodischen Problem bereits Tosh, John: *What should Historians do with Masculinity? Reflections on Nineteenth-Century Britain*, in: *History Workshop Journal* 38 (1994), S. 179-202, bes. S. 180-183. In deutscher Übersetzung: *Was soll die Geschichtswissenschaft mit Männlichkeit anfangen? Betrachtungen zum 19. Jahrhundert in Großbritannien*, in: Conrad, Christoph/ Kessel, Martina (Hg.): *Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung*, Stuttgart 1998, S. 160-208.
- ²⁶ Aus der Fülle der Studien vgl.: Mosse, George L.: *Das Bild des Mannes. Zur Konstruktion der modernen Männlichkeit*. Frankfurt am Main 1997; Gilman, Sander L.: *The Jew's Body*, New York 1991; Hödl, Klaus: *Gesunde Juden, kranke Schwarze. Körperbilder im medizinischen Diskurs*, Innsbruck 2002; Katz, David S.: *Shylock's Gender: Jewish Male Menstruation in Early Modern England*, in: *The Review of English Studies* 50 (1999), S. 440-62; Robertson, Ritchie: *Historicizing Weininger. The Nineteenth-Century German Image of the Feminized Jew*, in: Cheyette, Bryan/ Marcus, Laura (Hg.): *Modernity, Culture and 'the Jew'. = Contraversions. Jews and other Differences*, Stanford 1998, S. 23-39; mit aussagekräftigem Bildmaterial: Haibl, Michaela: *Zerbrochen als Stereotyp. Visuelle Darstellungen von Juden zwischen 1850 und 1900*, Berlin 2000. Dittmar, Peter: *Die Darstellung der Juden in der populären Kunst zur Zeit der Emanzipation*, München 1992.
- ²⁷ Hagemann, Karen: *„Männlicher Muth und Teutsche Ehre“. Nation, Militär und Geschlecht in Preußen zur Zeit der Antinapoleonischen Kriege*, Paderborn 2002; Frevert, Ute: *Die kasernierte Nation. Militärdienst und Zivilgesellschaft in Deutschland*, München 2001, bes. S. 95-103.
- ²⁸ Ludwig-Hoffmann, Stefan: *Bürger zweier Welten? Juden und Freimaurer im 19. Jahrhundert*, in: Gotzmann, Andreas/ Liedtke, Rainer/ Rahden, Till van (Hg.): *Juden, Bürger, Deutsche. Zur Geschichte von Vielfalt und Differenz, 1800-1933*, Tübingen 2001, S. 97-120. Zum späten 19. Jahrhundert vgl.: Rürup, Miriam: *Auf Kneipe und Fechtboden. Inszenierung von Männlichkeit in jüdischen Studentenverbindungen im Kaiserreich und Weimarer Republik*, in: Dinges, Martin (Hg.): *Männer - Macht - Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute*, Frankfurt/Main, New York 2005, S. 141-156.
- ²⁹ Vgl. Ott, Michael: *„Die Macht der Verhältnisse“. Judentum, Ehre und Geschlechterdifferenz*, in: Röttger, Kati/ Paul, Heike (Hg.): *Differenzen in der Geschlechterdifferenz. Aktuelle Perspektiven der Geschlechterforschung = Geschlechterdifferenz & Literatur* 10, Berlin 1999, S. 249-263; Hertz, Deborah: *Dueling for Emancipation. Jewish Masculinity in the Era of Napoleon*, in: Kaplan, Marion/ Meyer, Beate (Hg.): *Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart. = Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden* 27, Göttingen 2005, S. 69-85.
- ³⁰ Eine knappe Beschreibung der Verflechtung der aufklärerischen und der kolonialisatorischen Ideengeschichte bietet die Pionierstudie von Hess, Jonathan M.: *Germans, Jews and the Claims of Modernity*, New Haven 2002.
- ³¹ Zantop, Susanne: *Colonial Fantasies. Conquest, Family, and Nation in Precolonial Germany, 1770-1870*, Osterhammel, Jürgen/ Barth, Boris (Hg.): *Zivilisierungsmissionen. Imperiale Weltverbesserung seit dem 18. Jahrhundert*, Konstanz 2005.
- ³² Vgl. im Überblick Gotzmann, Rüdiger: *Recht. Rechtshistorische Arbeiten zur Praxis für eine „jüdische Sattelzeit“* stehen noch aus.
- ³³ Grundlegend: Hess, Germans. *Zum Wandel der Begründungsmuster vgl.: Liberles, Robert: From Toleration to Verbesserung. German and English Debates on Jews in the Eighteenth Century*, in: *Central European History*, 22:1 (1989), S. 3-32.
- ³⁴ Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000, S. 8.
- ³⁵ Zum Konzept der Zivilisierungsmission vgl. Osterhammel, Jürgen: *„The Great Work of Uplifting Mankind“. Zivilisierungsmission und Moderne*, in: Osterhammel/ Barth, *Zivilisierungsmissionen*, 2005, S. 363-425.
- ³⁶ Lässig, Simone: *Jüdische Wege ins Bürgertum. Kulturelles Kapital und sozialer Aufstieg*, Göttingen 2004.
- ³⁷ Sorkin, David: *The Transformation of German Jewry, 1780-1840*, Oxford, New York 1987, S. 7.
- ³⁸ Preuß, Monika: *Gelehrte Juden. Lernen als Frömmigkeitsideal in der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2007. Daniel Boyarin hat meines Wissens – wenn auch unter Aussparung der gesellschaftlichen Umbrüche im westeuropäischen Judentum – auf das mittelalterlich-frühneuzeitliche religiös geprägte Ideal des Rabbiners zuerst aufmerksam gemacht, vgl. Boyarin, Daniel: *Unheroic Conduct. The Rise of Heterosexuality and the Invention of the Jewish Man*, Berkeley 1997. Seine These einer überzeitlichen soften, bis in das späte 19. Jahrhundert anhaltenden jüdischen Männlichkeit ist irreführend, könnte aber für die Kontextualisierung von Differenzpraktiken weiterführend sein.
- ³⁹ Richarz, Monika: *Geschlechterhierarchie und Frauenarbeit seit der Vormoderne*, in: Heinsohn/ Schüler-Springorum, *Geschlechtergeschichte*, 2006, S. 87-104, hier S. 95.
- ⁴⁰ Vgl. Holzgrabe/ Büdinger, 1986, S. 3-7.
- ⁴¹ Steinheim, *Lebensbeschreibung*, 1844, S. 136.
- ⁴² Dohm, Christian Konrad Wilhelm von: *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. 2 Teile in einem Band. Berlin, Stettin 1781-83, [ND Hildesheim, New York 1973], hier S. 18f.
- ⁴³ Holzgrabe, Büdinger, 1986, S. 2.
- ⁴⁴ Steinheim, *Lebensbeschreibung*, 1844, S. 69.
- ⁴⁵ Steinheim, *Lebensbeschreibung*, 1844, S. 55.
- ⁴⁶ Steinheim, *Lebensbeschreibung*, 1844, S.15-16.

⁴⁷ Ein erster kritischer Blick auf die Grenzen der Jüdischen Emanzipation stammt von Salo Wittmayer Baron, der trotz der jüngsten Kritik an seinen eurozentrischen Perspektiven noch immer ein sehr interessanter Historiker ist. Dieser Text ist wieder entdeckt und heute ein Klassiker: Baron, Salo: Ghetto and Emancipation. Shall we revise the Traditional View?, in: The Menorah Journal, XIV (1928), 6, S. 515-526. Ebenfalls mit Blick auf die Stereotypen auf Ostjuden: Aschheim, Steven E.: Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness 1800-1923, bes. S. 6-9.

⁴⁸ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 16-17.

⁴⁹ Dohm, Bürgerliche Verbesserung, [1973], S. 8.

⁵⁰ Zit. nach: Hess, Jonathan M.: Memory, History, and the Jewish Question: Universal Citizenship and the Colonization of Jewish Memory, in: Confino, Alon/ Fritzschke, Peter (Hg.): The Work of Memory. New Directions in the Study of German Society and Culture, Urbana, Chicago 2002, S. 39-61, hier S. 39, 41.

⁵¹ Hess, Memory, 2002, S. 39-61.

⁵² Das Konzept ist angelehnt an: Bhatti, Anil: Kulturelle Vielfalt und Homogenisierung, in: Feichtinger, Johannes/ Prutsch, Ursula/ Csáky, Moritz (Hg.): Habsburg Postcolonial. Machtstrukturen und kollektives Gedächtnis. Innsbruck 2003, S. 55-68.

⁵³ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 18-19.

⁵⁴ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 25.

⁵⁵ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 20-21.

⁵⁶ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 22-23.

⁵⁷ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 25f.

⁵⁸ Im Überblick und unter Hinweis auf neuere Quellenbestände: Richarz: Geschlechterhierarchie, 2006.

⁵⁹ Baader, Benjamin Maria: Gender, Judaism and Bourgeois Culture in Germany 1800-1870. Indianapolis 2006.

⁶⁰ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 28.

⁶¹ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 28. Um Missverständnissen vorzubeugen, greift Steinheim keineswegs die rabbinische Literatur oder den Talmud an, denen er Faszination zugesteht. Vielmehr kritisiert er die hinter dem Ideal des Gelehrten stehende Lebenspraxis, die den Anforderungen der Gegenwart nicht mehr gerecht werde.

⁶² Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 54.

⁶³ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 77.

⁶⁴ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 78.

⁶⁵ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 73.

⁶⁶ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 74.

⁶⁷ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 80.

⁶⁸ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 76.

⁶⁹ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 78.

⁷⁰ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 74.

⁷¹ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 75, Hervorhebung im Original.

⁷² Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 53, meine Hervorhebung.

⁷³ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 81-84.

⁷⁴ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 121f.

⁷⁵ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 124.

⁷⁶ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 98.

⁷⁷ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 106.

⁷⁸ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 106.

⁷⁹ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 3.

⁸⁰ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 31f.

⁸¹ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 62.

⁸² Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 148.

⁸³ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 137.

⁸⁴ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 179.

⁸⁵ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 181.

⁸⁶ „Der Verewigte, obwohl erst in späterer Zeit mir persönlich bekannt geworden, hatte, ich weiß nicht durch was, einen innigen tiefen Zug nach mir, dass er sich freute, wenn irgend eine Zufälligkeit mit mir gemeinschaftlich auch ihm begegnete“, vgl. Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 72. In seinen Briefen an Freunde bleiben Büdinger wie die „Lebensbeschreibung“ unerwähnt, vgl. Dick/ Schoeps, Briefe, 1996.

⁸⁷ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 30.

⁸⁸ Ihr Beitrag zur Biographie, aber auch zu ihrer Person verdient eine eigene Betrachtung, die hier ausgespart bleiben muss. Da sie sich sehr direkt auch selbst äußert, wäre eine Analyse sowohl zum Selbstverständnis jüdischer Frauen, aber auch hinsichtlich der Ehe mit Büdinger ausgesprochen interessant und lohnenswert. Einmal mehr bestätigt ihr Beitrag den von Rebekka Habermas bereits vor längerer Zeit geäußerten Befund, dass die bürgerlichen Geschlechterrollen nicht als die unmittelbare Praxis derselben gelesen werden dürfen: Habermas, Frauen, 2002.

⁸⁹ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 120.

⁹⁰ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 70, 108-09.

⁹¹ Boyarin, Conduct, 1997.

⁹² Zuletzt: Kessel, Martina: The ‚Whole Man‘. The Longing for a Masculine World in Nineteenth-Century Germany, in: Gender & History 15 (2003), 1, S. 1-31.

⁹³ Steinheim, Lebensbeschreibung, 1884, S. 182f.